

LIBERTAD DE CONCIENCIA Y DE RELIGIÓN COMO DERECHOS HUMANOS FUNDAMENTALES

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

INTRODUCCIÓN

La afirmación, comprensión y regulación jurídica de los derechos humanos, tal como los vivimos hoy son el fruto de un largo camino, de un trabajoso esfuerzo intelectual y moral en la historia de la humanidad. En esta conquista han colaborado la razón humana y la fe cristiana, en un empeño conjugado unas veces y enfrentado otras por llegar a descubrir las dimensiones y a realizar las exigencias fundamentales del ser humano. Me permito enumerar solo cuatro grandes momentos en los que la historia dio un paso adelante en este orden: la obra pionera del dominico profesor en Salamanca, Francisco de Vitoria, con sus selecciones *De indis recenter inventis* y *De iure bello hispanorum in barbaros* (1539), *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, incorporada a la Constitución francesa de 1791, la *Declaración universal de los Derechos humanos* proclamada por las Naciones Unidas en París el 10 de diciembre de 1948, y finalmente la Declaración del Concilio Vaticano II “*Dignitatis humanae*” sobre la libertad religiosa del 7 de diciembre de 1965, reafirmada y concretada por los papas posteriores hasta los últimos documentos de Benedicto XVI. Hoy estamos ante la sagrada tarea de llevar a convicción social y a ordenamiento jurídico en el orden político lo que ese descubrimiento de los derechos humanos ha supuesto sobre todo en el último siglo. Tarea por tanto de *concreción*, de *universalización* y finalmente de *fundamentación* antropológica de manera que adquieran una solidez en las conciencias e instituciones, y no queden a merced de los poderes, ideologías o sistemas políticos dominantes en cada momento.

LA LIBERTAD DEL HOMBRE GANADA CONTRA DIOS O DESDE DIOS

Para clarificar las responsabilidades del presente y columbrar las del futuro es necesario volver la mirada a la historia y preguntarnos cómo se ha vivido en la conciencia reflexiva y en la vida pública la relación entre los que en un momento se designaron derechos de Dios y porqué se contraponieron con los derechos del hombre. Al comienzo de la era moderna se fue gestando la escisión entre el orden de la voluntad divina y el orden de la razón humana (Ockam y el nominalismo), como una alternativa entre la pura omnipotencia y decisión de Dios por un lado y la realidad moral, y la vida del hombre por otro. Si para Sócrates y Platón lo bueno era bueno en sí y por eso Dios lo quería en una interrelación de fondo entre querer de Dios y realidad moral (algo es bueno y por eso Dios lo quiere y porque el Dios bueno quiere algo por ello esa realidad es también buena),¹ a partir de la actitud nominalista se van a contraponer el orden objetivo, cuya racionalidad se intenta descubrir, y el orden divino, constituido por la pura voluntad y omnipotencia divinas, más allá de toda bondad real, que el hombre pueda descubrir e identificarse con ella por una conveniencia objetiva que su razón puede percibir.

El legado final de ese largo proceso es la contraposición entre Dios y el hombre en el siglo XIX, en el que Dios aparece como el antagonista del hombre, como el límite que hay que transgredir para que todo el horizonte sea propiedad humana, el soberano que hay que subyugar para que el hombre sea libre definitivamente en el mundo.² La y conjuntiva que había unido a Dios con el hombre ahora es convertida en una o disyuntiva: O Dios o el hombre. La libertad era la suprema reclamación en una agresión recíproca, que desembocó en un malentendido mortal. Para unos la libertad y derechos de Dios eran absolutos e incuestionables, mientras que para otros la evidencia estaba del lado del hombre, lo único verificable, universal e inmediato para todos.

El resultado de esa evolución paralela de la conciencia humana y de la conciencia cristiana en Occidente, que luego se irá extendiendo a otros continentes, es la aparición de binomios puestos en alternativa en lugar de la

¹ Platon, *Eutrifón* 2-16, en *Platonis Opera I* (Oxford 1958).

² Remitimos sólo a dos diagnósticos clásicos: H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo* (1943), ahora en: *Oeuvres Complètes I* (Paris 1999) y K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (Stuttgart 1964); Id., *Gott und Mensch in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (Göttingen 1967).

conjunción y de la colaboración, que exigen en el fondo tanto la razón humana como la fe cristiana:

Omnipotencia de Dios	Libertad del hombre
Derechos de Dios	Derechos del hombre
Revelación divina	Razón humana
Creación divina originaria	Cultura humana creciente
Vida eterna futura	Vida temporal presente
Gracia de Dios	Creatividad del hombre
Derechos de la Iglesia sobre el mundo	Derechos de los Estados
Voluntad de adoración y sumisión	Voluntad de poder
Verdad objetiva	Libertad subjetiva

Esa contraposición, que primero es teórica y luego es práctica, ha envenado las conciencias a la hora de reestablecer la idea de libertad religiosa, ya que para unos equivale a reclamar los derechos incondicionales de Dios más allá del hombre e independientemente del hombre (integrismos y fundamentalismos), mientras que para otros significa afirmar los derechos del hombre frente a la realidad de Dios, si es que existiere y (la no existencia es para ellos evidente) frente a una idea que se ha convertido en fuente de desgracia, temor y pérdida de dignidad para el hombre (ateísmo, agnosticismo). Esa lucha de fondo que corre a través del siglo XIX está determinada por los nacionalismos insurgentes, la unión de la autoridad espiritual del Papa como cabeza de la Iglesia católica y del soberano de los Estados Pontificios, la pretensión de las nuevas ideologías de conferir sentido mundano a la vida humana excluida toda religión y toda revelación. El *Syllabus* de Pío IX (8 de diciembre 1864) es el ejemplo máximo donde se mezclan todas esas cuestiones teológicas y políticas, de orden espiritual y de soberanías temporales, de legítimas reclamaciones seculares y de intolerables pretensiones absolutistas por parte de los nuevos gobiernos frente al mensaje de la Iglesia.³ Esclarecer y purificar la memoria, para saber de donde han nacido algunos rencores y rechazos contra el cristianismo, es necesario para no mantener ciertas actitudes y sobre todo para comprender el lugar de entronque entre las exigencias de una conciencia humana, que lentamente avanza en la historia, y los contenidos de la revelación divina. La modernidad es en buena parte hija del cristianismo aunque en no pocos de sus representantes se haya vuelto contra la iglesia; por eso no se pueden rechazar y aceptar en bloque sus aportaciones sino que por

³ Cf P. Christophe-R. Minnerath, *Le Syllabus de Pie IX*. Préface de Mons. C. Dagens (Paris 2000).

un lado hay que reconocer su voluntad de verdad y de libertad, a la vez que discernir las conclusiones, aceptando unas y rechazando otras.

Si el siglo XIX fue el de la contraposición y antagonismo entre Dios y el hombre y si el siglo XX fue el de una búsqueda de la convergencia y reciprocidad entre Dios y el hombre, el siglo XXI deberá ser el de la universalización en todos los órdenes (ético, político, religioso), concreción, transposición al ordenamiento jurídico y profundización en la naturaleza y exigencias de esos derechos constituyentes e inalienables de la persona humana, que derivan de su dignidad sagrada. En este siglo debería ser logro definitivo lo que F. Ozanam proclamaba para el siglo XIX: “La grande affaire du XIX siècle, l’alliance de la religion et de la liberté”. Desde el cristianismo deberá aparecer con toda transparencia la “filantropía de Dios”,⁴ que Dios es Dios de los hombres, que el destino humano se ha convertido en el destino de Dios, siendo así Emmanuel, Dios con nosotros y por nosotros. De esta forma será manifiesto que si el hombre es ya el destino definitivamente elegido por Dios, Dios es la vocación constituyente del hombre.

LA LIBERTAD RELIGIOSA

En el curso de nuestra historia hemos ido avanzando en la diferenciación de los órdenes de la realidad y en su valoración específica (orden físico, orden moral, orden político, orden espiritual, orden religioso) y en el descubrimiento de lo humano universal junto a lo humano particular. Así hemos pasado de considerar a los individuos como *súbditos* (posesión o dependencia de un señor), como *ciudadanos* (parte de un Estado, que defiende y apoya a los que pertenecen a él), *hombres* (portadores de una trascendencia sobre el resto de realidades mundanas, abiertos al Absoluto y cargados con una dignidad que no puede ser convertida en función, medio o instrumento para algo posterior o superior).⁵ El descubrimiento y

⁴ Tito 3,4. Las liturgias orientales invocan casi siempre con este título “Oh Dios, tú que eres amigo de los hombres y te has encarnado para su salvación”, mientras que las occidentales latinas le invocan preferentemente con estos otros dos adjetivos: “Dios omnipotente y eterno”.

⁵ Esta es la aportación de Kant en este orden: “El hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo y no sólo como medio para cualesquiera usos de esta o aquella voluntad, y debe ser considerado siempre al mismo tiempo como fin en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo sino las dirigidas también a los demás seres racionales”. E. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Cap. II (Madrid: Espasa 1994) 102.

valoración de la libertad tal como la vivimos hoy tiene también una larga historia. Hegel esbozó la trayectoria de ese reconocimiento. La dignidad y libertad eran en principio características propias del rey, por ser de origen divino y representante de los dioses en el mundo (Babilonia, Egipto); luego eran condición de los ciudadanos de la polis en Grecia y de la Urbs en Roma. Con la revelación bíblica apareció la libertad como la insignia grabada en la frente de todo hombre por ser cada uno de ellos imagen de Dios, su lugarteniente en el mundo y sustraído a la soberanía violenta de los otros, ya que incluso siendo fratricida, cual Caín, no puede ser matado por los demás, ya que es imagen de Dios y solo Dios es su soberano, porque es la fuente de su conciencia, libertad y dignidad.⁶ Han tenido que pasar siglos para que ese saber, desde siempre sembrado en el corazón del hombre⁷ se haya convertido en un derecho civil, reconocido, defendido y favorecido por los poderes públicos.

Para evitar el rechazo o la sospecha de ciertos grupos cristianos y de algunas religiones no cristianas hay que precisar con todo rigor la noción de libertad religiosa y su conexión con la verdad, hasta donde llega la capacidad decisiva del hombre y donde comienza el reino exclusivo de Dios. Primero hay que comenzar por la eliminación de equívocos. Hablar de libertad religiosa no se refiere a algo negativo, que permitiera al hombre quedarse ajeno, distante u opuesto a las realidades constituyentes de la existencia humana. No se refiere a la *relación del hombre con la verdad*, como si pudiera elegir indiscriminadamente entre ella y el error, porque él está hecho para la verdad; tampoco se refiere a la *relación personal del hombre con la religión*, como si todas las religiones fueran iguales; menos se refiere

⁶ Este es el sentido del capítulo 4 del Génesis: definir al hombre como guardián responsable de su hermano, mostrarle que esa responsabilidad no es soberanía porque esta es exclusiva de Dios; que éste vela por Caín, quien a pesar de ser fratricidio (segundo pecado original) sigue siendo imagen de Dios; que no puede ser aniquilado por los demás, quedando confiado al juicio y benevolencia de Dios mismo.

⁷ “Lex scripta in cordibus hominum”. San Agustín, *Confesiones* 2,49. La ley natural, por tanto, no remite a algo que estuviera objetivado fuera en el mundo, con lo que el hombre se tropezara como se tropieza con una piedra o un árbol. “Esta ley se llama natural no por referencia a la naturaleza de los seres irracionales sino porque la razón que la proclama pertenece propiamente a la naturaleza humana”. *Catecismo de la Iglesia católica* Nr. 1955. El hombre va descubriendo esa ley en la medida en que va escrutando su propio corazón y la manifestación sucesiva de Dios en la historia: hay una historicidad del orden moral como hay una historicidad tanto de la revelación de Dios como del propio conocimiento que el hombre va adquiriendo de su ser y de su misión.

a la *relación de cada uno con Dios*, como si el hombre fuera un absoluto sin relación previa, religadora y obligante, a Dios y sin destinación a él. El hombre llega a ser plenamente hombre en la medida en que se descubre ordenado a la verdad abierto al bien, religado al Absoluto, destinado a una misión; y en la medida que descubre esas dimensiones de su ser, descubre la libertad para existir yendo hacia ellas. La libertad es la capacidad de lo definitivo y eterno, de lo que deriva y a lo que se ordena la existencia del hombre.⁸ La libertad exterior, la libertad psicológica, y la libertad espiritual son así el camino y el dinamismo que conducen a la verdad, al bien, al fin, a Dios. Buscar la verdad, adherirse a la verdad y conformar la vida según las exigencias de la verdad con elemento constituyentes de la vida humana. Para eso es la libertad, que se funda no en las disposiciones subjetivas del individuo sino en la misma naturaleza de la persona.⁹ Igualmente hay que distinguir la libre decisión de la voluntad (*liberum arbitrium hominis*), exigencia fundamental de una metafísica de lo humano, de la libertad que como gracia de Cristo alumbró al hombre y redime su voluntad haciéndola capaz de adherirse al bien que necesita, tal como la exponen sobre todo San Juan, San Pablo y tras ellos San Agustín (*libertas Christi et christianorum*); finalmente de la carencia de coacción social y política del individuo en el orden civil (*libertas civis in re publica*). Estos tres órdenes están conexos pero como tales son independientes y no pueden confundirse, ya que cada uno de ellos remite a un orden de realidad: el ser del hombre (persona), el plan salvífico de Dios (creyente), la sociedad civil (ciudadano).

La libertad religiosa de la que hablamos se refiere a la relación de los hombres entre ellos, a la relación de la sociedad con los individuos que la constituyen, del Estado con las personas y los grupos sociales y políticos. Tampoco estamos haciendo un discurso teológico sobre la libertad tal como

⁸ “La libertad no es precisamente la capacidad de revisar siempre de nuevo, sino la única facultad de lo definitivo, la facultad del sujeto que mediante esa libertad ha de ser llevado a su situación definitiva e irrevocable; por ello, y en este sentido, la libertad es la facultad de lo eterno. Si queremos saber qué es lo ‘definitivo’, entonces hemos de experimentar aquella libertad trascendental que es realmente algo eterno, pues precisamente ella pone un carácter definitivo, que desde dentro ya no quiere ni puede ser otra cosa. La libertad no existe para que todo pueda ser siempre de nuevo diferente, sino para que algo reciba realmente validez y condición ineludible. La libertad es en cierto modo la facultad de fundar lo necesario, lo permanente, lo definitivo”. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo* (Barcelona 1979) 123-124; 373.

⁹ Concilio Vaticano II, *Declaración sobre la libertad religiosa “Dignitatis humanae”* (DH) 2.

aparece en el relato de la creación, cuando hombre y mujer son creados a imagen de Dios, y como tales son sus reflejos en el mundo, con una divina constitución indeleble, que no es abolida ni destruida por el pecado.¹⁰ No hablamos tampoco de la libertad para la que nos ha redimido Cristo, ni del don de su Santo Espíritu que, derramado en nuestros corazones, nos otorga la filiación del propio Hijo y es la que nos hace definitivamente libres en el mundo. Finalmente tampoco se habla de la libertad en la Iglesia, donde rigen como en todo lugar los derechos humanos universales, que por las características especiales de su naturaleza referida a la voluntad positiva de Dios revelada en Cristo y los apóstoles lleva consigo determinaciones especiales.¹¹ Partiendo de esa dignidad objetiva y derechos de la persona, previos a todo ordenamiento jurídico, que éste debe reconocer, hablamos de la dimensión social, pública y política de la libertad personal, que los regímenes políticos deben proteger y fomentar a la vez que regular su ejercicio, estableciendo aquellos límites que viene exigidos por la tutela eficaz de todos los ciudadanos, la paz y la moralidad pública y lo que el bien común u orden público reclamen en situaciones concretas. La libertad de la persona no es un absoluto, ya que tiene que coexistir con la libertad de las demás, con los valores universales y con la convivencia en la diversidad.¹²

La libertad religiosa aparece primero como una concreción de la libertad de conciencia general, y segundo como exigencia de una verdad de cuya naturaleza se deriva que sólo lo es para el hombre si pasa por su libertad.¹³ La Declaración de París en 1948 enumera primero el pensamiento y la conciencia, sin duda para mostrar que ellos son la raíz de la que nace la liber-

¹⁰ Génesis 1,26-29; Gál 2-5; Rom 8,2 y 21; 2 Cor 3,17; Sant 1,25; 1 Ped 2,16; Jn 8,32-36.

¹¹ "La libertad religiosa proclamada en el Documento como un derecho de la persona, no se refiere a las relaciones de los seres humanos con la verdad o con Dios: se refiere a sus relaciones entre ellos en la vida social. Tampoco se refiere a las relaciones entre los miembros de una comunidad religiosa cualquiera y las autoridades respectivas en el interior de ella... Es evidente que también en el seno de la Iglesia, y en el interior de cualquier otra comunidad religiosa, las relaciones entre los miembros, y entre estos y las autoridades, no pueden ser reguladas sino según los criterios y con los métodos que responden a su dignidad de personas, por tanto según el criterio y con los métodos de la libertad. Pero la iglesia y las comunidades religiosas tienen una naturaleza profunda, una finalidad propia, un orden jurídico propio". Mons. P. Pavan, *El derecho a la libertad religiosa en sus elementos esenciales*, en: J. Hamer-Y. Congar, *La libertad religiosa*, 193-194.

¹² DH 7.

¹³ (Cf K. Rahner, *Vorbemerkungen zum Problem der religiösen Freiheit*, en *Sämtliche Werke*. Band 22/2. Freiburg 2008. Pág 113-121).

tad de religión: “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”.¹⁴ Estas tres palabras circunscriben tres órdenes de realidad: el pensamiento, que discierne la verdad (orden de la reflexión), la conciencia que se orienta hacia el bien (orden de la acción moral), la religión por la que el hombre se abre al primer origen y al último sentido (orden del transcendimiento absoluto hacia el Absoluto o de la salvación). Estos tres órdenes están conexos entre sí de forma que no hay actuación de la existencia creyente si no van mediadas las decisiones del hombre por el pensamiento, que discierne, conoce y reconoce, a la vez que por la voluntad que descubre un bien y se orienta hacia él.

La unión de las tres palabras es esencial, ya que han existido o pueden existir regímenes que reconocen la libertad de investigación y de pensamiento, pero excluyen la de religión por decidir de antemano que la religión es una alineación de la vida humana que no tiene fundamento en la razón y en la ciencia. La conexión entre las tres palabras es, por ello, esencial. El pensamiento abre, aunque por sí solo no conduzca necesariamente a la religión; la conciencia abre aunque por sí sola tampoco exija la afirmación religiosa. La ejercitación religiosa añade a uno y otra una entrega a otro orden de realidad, que está en coherencia con los dos anteriores (verdad y bondad) pero que los excede. Las razones para creer son del orden personal, que presuponen las científicas y morales, pero que van más allá de ellas.

El Concilio Vaticano II explicita las exigencias que hacia la sociedad y la autoridad civil implica ese derecho humano fundamental: “Esta libertad (religiosa) consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impide que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado a otros dentro de los límites debidos”.¹⁵ El pensamiento, la conciencia, la religión son los que podríamos llamar “derechos raíz o derechos tronco”, ya que de ellos derivan los demás su coherencia y su dignidad, y sin ellos el ejercicio de los otros derechos carecerían de su base objetiva.

¹⁴ Artículo 18.

¹⁵ DH 2.

En ese sentido escribía Newman: “En este mundo no hay otra fuerza que el compromiso con la razón ni otra libertad que sentirnos cautivos de la verdad”.¹⁶ Dupanloup, en su comentario clásico al Syllabus de Pío IX, del 23 de enero de 1865, habla de “la plus noble des libertés, la sainte liberté des âmes”. No se puede emplear la fuerza, ni el engaño, ni el ocultamiento de algo a favor de la verdad, ni de la verdad del hombre ni de la verdad de Dios. La verdad como fin reclama los medios correspondientes y connaturales para llegar a ella. Dado que la manifestación de Dios a las conciencias o su revelación en la historia es una oferta libre y amorosa, destinada a hacer de él un compañero de alianza y un amigo de destino, la respuesta del hombre solo puede ser el resultado de un discernimiento luminoso y de un consentimiento amoroso.

Nos queda por decir una palabra sobre el sujeto y el fundamento de ese derecho. El giro fundamental en la conciencia durante el siglo XX tuvo lugar al reconocer que en el orden externo y público el sujeto de los derechos no son las ideas, ni las cosas, ni las situaciones, sino las personas, tanto en su expresión individual como social y comunitaria. Aparece la persona como el orden supremo de lo real, como lo radicalmente fundante y sagrado, desde el cual se tienen que comprender la sociedad, el Gobierno y las leyes. La persona, que es algo más que individuo aislado, incluye una historia, un contexto, una herencia y una dimensión comunitaria pero todos ellos adquieren relevancia en la medida en que son de la persona y la persona los hereda, los afirma y los mantiene vivos. La dificultad para algunos obispos y grupos de católicos para aceptar la Declaración del Vaticano II sobre la libertad religiosa derivaba de la afirmación contraria: “La verdad es la única que tiene derechos; por tanto quienes están en el error carecen de ellos y reconocérselos sería oponerse o negar la verdad a la que estamos obligados”. Aquí es necesario distinguir los órdenes: uno es el interior, personal, subjetivo del hombre ordenado a la verdad, impulsado por el deber y la ley moral, necesitado de una Plenitud que le haga feliz; y otro en cambio es el orden exterior de la convivencia social y del ordenamiento jurídico. El hombre es hombre verdadero y pleno en relación con la verdad, el bien y el fin; sabe que solo con ellos y nunca contra ellos llega a su propia autonomía y libertad. Por eso sabe que en un cierto sentido su vida debe ser una permanente batalla contra sí mismo y a favor de lo que le funda y excede, llama y plenifica. Así se deben entender las afirmaciones de dos gran-

¹⁶ J.H. Newman, *Poder y ganar*. Cáp. 3. Madrid 1994. Pág 43.

des pensadores que fueron a su vez excelsos paladines de la libertad y que como lema ascético o propuesta dramática para su propio proyecto de existencia, afirman: “Antes la verdad que la paz” (Miguel de Unamuno) y “Antes la santidad que la paz” (Newman).

Otro orden distinto, en cambio, es el social, jurídico y político. Este debe ser la plasmación de lo que las personas, que son el fundamento y destino de ese orden, eligen y trasponen desde su interior al exterior mediante decisiones, instituciones y programas, fruto, por tanto, de su libertad personal, individual o comunitaria. Es necesario reconocer que solo si son las personas las que establecen los valores, los ideales, los fines escapamos al poder dominador de unos sobre otros. La verdad tiene la primera y la última palabra, pero dado que esta no está ahí en el mundo como los ríos, los montes o las fábricas, hay que buscarla y encontrarla como personas y como tales articularla en el ordenamiento jurídico. Si no se hace esto, la verdad queda en manos de quienes tienen el poder, las fuentes de la riqueza dirigen las masas anestesiadas, o se han apropiado de los resortes instituciones mediante el ejercicio político. La verdad es lo primero, en la medida en que existe en las personas y en la medida en que éstas son dueñas de su destino. Hay algo común a todos los hombres que nos permite esperar que vayamos llegando a encontrar la verdad y a encontrarnos con la verdad, y que sea ella la que nos corrija en su búsqueda y nos confirme con su plenitud, pero el camino no puede ser otro que la libertad.

El fundamento de este derecho, que es universal, imprescriptible y anterior a las leyes positivas, no es una disposición subjetiva de algunos hombres, de su bondad moral, de su inteligencia especial o de su situación concreta, sino la naturaleza objetiva de la persona, de todas las personas en cuanto tales. Uno de los textos más incisivos del Concilio Vaticano II ha sido el siguiente: “El derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición subjetiva de la persona sino en la misma naturaleza. Por lo cual el derecho a esta inmunidad de coacción externa permanece también en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad y adherirse a ella, y no puede impedirse su ejercicio con tal de que se respete el justo orden publico”.¹⁷ Aquí hay que volver la mirada a la historia para percatarnos de donde nacían las dificultades que no pocos obispos tenían ante semejantes planteamientos. “Las dificultades que los objetantes sacaban de los textos de León XIII procedían de lo que éste conservaba de la teología

¹⁷ DH 2,2.

agustiniana medieval que vinculaba el *ius* con la *iustitia* y por tanto con la *veritas*, que vinculaba, en resumen, todo verdadero derecho con la verdad absoluta, objetiva y tomada en sí misma... Pero Santo Tomás y San Alberto habían desprendido y fundamentado una consistencia de la naturaleza independientemente de su condición de justicia sobrenatural o de pecado, y consiguientemente una validez del orden natural independiente de la fe y de la caridad”.¹⁸

Desde esta dificultad presentada por ciertos grupos de obispos en el Concilio se entiende que éste haya comenzado la Declaración afirmando la verdad de la revelación cristiana y de su permanencia en la única iglesia de Cristo, a la vez que la obligación del hombre de buscar la verdad y de adherirse a ella. De esta forma cerraba el paso a la acusación de indiferentismo y de soslayar el carácter definitivo y normativo de la revelación de Dios en Cristo y de su permanencia en la Iglesia católica. Pero estas afirmaciones exigen para ser legítimas el reconocimiento de que a la verdad solo se llega por la libertad, también la religiosa y de manera especial a la cristiana, que es oferta de Dios a un hombre para ser su compañero de alianza, no su esclavo de carga “Confiesa a si mismo el sagrado Concilio que estos deberes tocan y ligan la conciencia de los hombres y que la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad que penetra suave y a la vez fuertemente en las almas”.¹⁹

III. EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Histórica y teológicamente es un hecho significativo que el Concilio Vaticano II promulgase en la misma sesión la *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* (28 de octubre de 1965), la *Declaración sobre la libertad religiosa* (7 diciembre 1965), la *Constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo actual* (7 de diciembre 1965), además del *Decreto sobre el ecumenismo*, que había publicado en la sesión anterior (21 de diciembre 1964). Quedaban así establecidos e iniciados los tres grandes cauces del dialogo por parte de la iglesia católica: con los otros cristianos (*diálogo ecuménico*), con los otros creyentes (*diálogo inte-*

¹⁸ Y. Congar, en J. Hamer-Y. Congar, *La libertad religiosa. Comentario a la Declaración 'Dignitatis humanae'* (Madrid 1969) 22-23.

¹⁹ DH 2,3.

rreligioso), con todos los hombres al margen de su cultura, religión o no religión (*diálogo intercultural*).

Con estos documentos la iglesia católica no deponía su convicción de ser la portadora de la revelación escatológica de Dios en Jesucristo. Ahora bien, esta afirmación de identidad no significaba la negación sino el reconocimiento explícito de un valor humano a otras religiones e incluso de un valor salvífico en los planes de Dios. El punto de partida de esta perspectiva conciliar es de nuevo la persona en libertad como punto de partida para la relación con Dios y para la relación con sus semejantes. *Y la persona en situación y en decisión*. Afirmar que el punto de partida es la persona en situación equivale a decir que se hace un reconocimiento de cómo el hombre es lugar, tiempo e historia y debe ser acogido y valorado no en un vacío de concreciones históricas sino en ellas y desde ellas; que él así mismo debe buscar la verdad partiendo del lugar de nacimiento de formación en el que Dios le ha puesto. Lo que Rahner y Kasper dicen del punto de arranque de la cristología cristiana lo podemos aplicar a la reflexión teológica que cada religión debe hacer desde sus principios y fundamentos tal como ellos son históricamente vividos por la propia comunidad creyentes.²⁰

Esto significa a la vez que ningún contexto ni cerco particulares cierran la puerta de la inteligencia y de la libertad humanas para acceder a la verdad, para la afirmación religiosa y para la relación con Dios. Para nuestra cuestión esto significa que la Iglesia propone y acepta el dialogo con todas las religiones tal como ellas existen, en orden a un descubrimiento de lo verdaderamente humano, al cultivo de la solidaridad, y a la perfección de la vida personal y comunitaria, pero sobre todo al cultivo de lo que es la aportación específica de las religiones a la humanidad: una oferta de sentido último como luz y fuerza para vivir, como esperanza para pervivir, como confianza en el sobrevivir, en una palabra salvación. Libertad para aceptar y amor para colaborar en orden a que los hombres se encuentren en la paz

²⁰ "Tesis 1. Tanto desde la perspectiva de la teología fundamental como desde el punto de vista humano es perfectamente legítimo para una cristología partir de nuestra relación con Jesucristo. Consideramos esta relación tal como es comprendida y vivida de hecho en las iglesias cristianas". K. Rahner. en K. Rahner-W. Thüsing, *Cristología. Estudio teológico y exegético* (Madrid 1975) 21. "Punto de arranque de la cristología es la fenomenología de la fe en Cristo, tal y como en concreto se cree, vive, anuncia y practica en las iglesias cristianas". W. Kasper, *Jesús el Cristo* (Salamanca 1974-1978) 30.

y en la esperanza, – dimensión personal y dimensión social de la fe cristiana – son esenciales en el diálogo interreligioso.²¹

El presupuesto y a la vez el objetivo del diálogo es la búsqueda y encuentro de una verdad, que nos es anterior y superior a todos, que nos convoca a todos a trascendernos a nosotros mismos para encontrarnos en ella y desde ellas revisar nuestras diferencias, para ver como se abren a ella y se plenifican en ella. El encuentro por tanto tiene lugar no directamente entre nosotros mismos sino en aquello a lo que tendemos y que de formas distintas todos confesamos que es el origen, el fundamento y la meta de la vida humana. El cristiano no dice que eso es Dios sino que Dios constituye el fundamento metafísico y el don personal al hombre de lo que esas palabras en ultimidad quieren significar. El diálogo tiene a su vez unos fundamentos que lo sostienen. Ante todo, fundamentos antropológicos. Estos son tres: *communis humanitas* (igualdad fundamental de todos los hombres), *communis sacralitas* (reconocimiento de que el ser humano es lo máximo en el orden de la realidad, de las necesidades, de los deberes y de los derechos, abertura a un orden sagrado al cual acoge en adoración y del cual espera salvación), la *communis historia* (experiencias sagradas de encuentro con la divinidad y de santidad a la vez que de horror y violencia. A estos fundamentos antropológicos hay que añadir, en perspectiva cristiana, los fundamentos teológicos: común origen de todos los hombres en la acción creadora de Dios, el común destino de sus lugartenientes en el mundo, la vocación al conocimiento de Dios, a la filiación divina con Cristo, a la colaboración con la acción del Espíritu Santo que alienta la marcha del mundo y el retorno al Padre).²²

Estos elementos comunes, con el reconocimiento de la persona y la libertad de cada uno, son los que constituyen el fundamento y garantía de

²¹ “El esfuerzo con miras al testimonio común de la fe de los cristianos – al ecumenismo – está incluido en la prioridad suprema de la iglesia. A esto se añade la necesidad de que todos los que creen en Dios busquen juntos la paz, intenten acercarse unos a otros, para caminar juntos, incluso en la diversidad de su imagen de Dios, hacia la fuente de la luz. En esto consiste el diálogo interreligioso. Quien anuncia a Dios como Amor ‘hasta el extremo’ debe dar testimonio del amor. Dedicarse con amor a los que sufren. Rechazar el odio y la enemistad, es la dimensión social de la fe cristiana, de la que hablé en la Encíclica *Deus caritas est*”. Benedicto XVI, *Carta a los obispos de la iglesia católica*. 10 de marzo 2009.

²² Comisión teológica internacional (CTI), *El cristianismo y las religiones*. Nr. 27-79 en CTI, Documentos 1969-1996 (Madrid BAC 1998) 567-587. (Los presupuestos teológicos fundamentales: la iniciativa del Padre en la salvación, la única mediación de Jesús, la universalidad del Espíritu Santo).

logros positivos en el diálogo. Por tanto no los elementos particulares de historia particular. Estos deben ser aportados, reconocidos y amados por cada uno de los dialogantes, en orden a colaborar en el diálogo con igual dignidad e incrementar su hondura y riqueza. “El diálogo interreligioso se fundamenta teológicamente en el orden común de todos los seres humanos creados a imagen de Dios, sea en el destino común que es la plenitud de la vida en Dios, sea en el único plan salvífico divino a través de Jesucristo, sea en la presencia activa del Espíritu divino entre los adeptos de otras tradiciones religiosas”.²³

El diálogo se ordena al encuentro de la verdad divina, y a nuestro encuentro común con ella, como realidad sagrada, a la que cada una de las religiones comprenderá con unas categorías, a la vez que se dejará guiar por ellas para pasar de los conceptos nuestros a la realidad suya, tal como ella nos la manifiesta y entrega. “Todo diálogo vive de la pretensión de verdad de los que participan en él”.²⁴ Pero la verdad no es algo material, exterior, preexistente ahí como las cosas materiales. La verdad nos precede a la vez que es resultado del dinamismo espiritual del hombre. La verdad pasa por la conciencia y por la libertad del hombre. Sin libertad no hay verdad, sin libertad y verdad no es posible la fe, ni se accede a la salvación. La verdad no es mero resultado de una proposición exterior y menos de una violencia material sino de aquella ejercitación de la persona que se explicita en el deseo, en la deliberación y en la predilección, en el amor y en el juicio. Desde siempre la filosofía ha afirmado que la verdad no está en la simple aprensión ni por supuesto en la arbitraria opción, sino en el juicio que precede y fundamenta la decisión, que entonces es responsable y resulta necesaria.

El hombre no funda la verdad sino que va al encuentro de ella y cuando se trata del orden personal al encuentro con ella. No la instauro sino que la reconoce. Ella se le ofrece como a sujeto personal. Dios no se impone como un poder, una ley cósmica, una necesidad biológica o un terror insuperable. Si es verdad que hay *religiones de equilibrio*, referidas a la realidad cósmica, que proponen la inserción del hombre en las leyes que regulan la vida en orden a superar las tensiones y lograr una paz final, sin embargo la mayoría de ellas, en las que aparece más claro el elemento personal y personalizador, que es lo más propio del orden religioso, se han comprendido como *religiones de ruptura*. En ellas el hombre es despertado a su identidad

²³ Id., Nr. 25. (BAC 566).

²⁴ Id., Nr. 101 (BAC 596).

como sujeto ante una alteridad que le llama, nombra por su nombre, envía, encarga con una misión y responsabiliza de ella. Y esto en un doble orden: en el ético (imperativo absoluto del deber) y en el religioso (manifestación fascinadora de lo Santo, que atrayendo engendra libertad, como la engendran la belleza, el amor y la fidelidad en su gratuidad dramática). Tal experiencia, en cuanto suscitadora de libertad, envía a una responsabilidad y solo es vivible como permanente ejercitación de libertad.

El binomio revelación-fe tiene como su estructura específica la libertad: la libertad de Dios para comunicarse y la libertad del hombre para responderle en la palabra consiente y corresponderle en la vida. El mismo Dios que en libertad llama es el que suscita la conciencia de ser un sujeto digno y dignificado para la respuesta. El que llama por fuera es el mismo que ilumina por dentro. Ese único hombre recibe una iluminación de la inteligencia y fortalecimiento de la voluntad para corresponder a la llamada desde dentro de sí mismo. Por eso se siente siempre religado y obligado pero nunca coaccionado, sino por el contrario liberado, aun cuando sea dramáticamente ya que la libertad nunca radica en el solipsismo de un sujeto cerrado sobre sí sino abierto a la realidad cósmica, al acontecimiento histórico y a la palabra personal de los otros y del Otro. La categoría de persona en la historia del pensamiento humano tiene sus raíces en esta experiencia de ser alguien porque se es llamado por Dios, de tener un nombre propio, una vocación propia y una responsabilidad inalienable; en una palabra ser alguien personal y libre, no un “Nadie” como el protagonista en la Odisea o un “Cualquiera”, como expresa el lenguaje común

La persona con su libertad es así un descubrimiento no sólo pero sobre todo, de la experiencia religiosa tal como ella ha tenido lugar en el universo bíblico.²⁵ Es resultado pero a la vez es presupuesto. Sobre la marcha de la historia ha ido apareciendo cada vez más clara la naturaleza individual de la confesión religiosa. El individuo pertenece a un pueblo y comparte su destino, que es vivido delante de Dios en vocación y misión especialmente por aquellas “personalidades corporativas” o personalidades-cabeza del pueblo como son Abraham, Moisés, David, Jesucristo en quienes Dios anti-

²⁵ Sobre la contribución del cristianismo a la formación y afirmación del concepto de persona, cf las obras clásicas de S. Álvarez Turiénzo, A. Grillmeier, J. Zizioulas. C. Andresen, B. Studer, citadas en S. del Cura, Contribución del cristianismo al concepto de persona: Reflexiones de actualidad, en I. Murillo (ed.) *Religión y persona* (Madrid 2004) 17-46, O. González de Cardedal, *El quehacer de la teología* (Salamanca 2008) 114 nota 7.

cipa los proyectos que tiene para todos, pero ellos no son suplentes ni sustitutos sino iniciadores, anticipadores y posibilitadores de lo que tiene que realizar cada uno en conciencia y libertad. Del Deuteronomio a Ezequiel va un largo camino en el descubrimiento de la responsabilidad individual: Los padres son responsables de sus acciones y los hijos de las suyas. En el Nuevo Testamento Cristo nos anticipa a todos y “muere” por todos, pero no suple a nadie ni le ahorra su elección y decisión a nadie. Con ello estamos enunciando la tesis general: *El sujeto de la religión es la persona individual, no el pueblo, no el clan, no la cultura, no la política*. Este sujeto personal vive en un entorno, en el cual, desde el cual, contando con el cual y en diálogo con el cual debe realizar su decisión de fe o de increencia. Análogicamente hay que afirmar que *el sujeto del diálogo interreligioso es el sujeto personal, en la articulación social y comunitaria*, que en cada religión tenga, de forma que puede y debe llevarse a cabo en la libertad de las personas y en la representación autorizada y autoritativa de aquellos que en cada comunidad creyente son portadores de la voz común.²⁶

El diálogo, por consiguiente, sólo es posible y verdadero donde se ha dado la nítida diferencia y reconocimiento de la autonomía entre los distintos órdenes que constituyen la vida y la sociedad: el orden político, el orden social, el orden moral, y el orden religioso. Y además allí donde a la vez que la diferencia teórica exista un reconocimiento práctico y un ordenamiento jurídico que reconozca estos derechos. El establecimiento teórico y la articulación jurídica de esta diferencia de órdenes no se ordena a contraponerlos sino a la salvaguarda de todos esos derechos y a la colaboración entre ellos. La persona, en su conciencia y libertad, es anterior a todos sus atributos posibles y su afirmación es la condición de toda dignidad humana y de toda validez religiosa. El carácter sagrado de este derecho a la libertad religiosa, como condición de vida personal, de integración comunitaria y de diálogo con los demás, es percibido ya por una inmensa mayoría de los

²⁶ Las iglesias están formadas por personas libres, que son creyentes y se unen en comunidad para el ejercicio de su vida religiosa. Los Estados no pueden pretender tratar aisladamente con los creyentes al margen de sus comunidades y autoridades respectivas sino deben hacerlo con aquellos que las representan y expresan autorizada y autoritativamente el sentir de esos grupos. La tentación de todos los gobiernos totalitarios es destejer la sociedad, marginando los grupos humanos que la forman e instaurando relaciones entre el Estado y el individuo, lo que equivale a la relación entre el pigmeo y el gigante. Tal exclusión de los grupos es una de las formas más sutiles de dictadura, que no por coincidir con un discurso verbalmente democrático, deja de ser por ello real.

humanos. Esa universalidad objetiva debe acreditarse hoy en una universalización subjetiva y en una regulación jurídica eficaz. La libertad religiosa hay que reafirmarla como un derecho universal, no solo como resultado particular de una religión o de una cultura, dentro de las cuales esos derechos hayan sido descubiertos y subrayados, pero que han acreditado su validez más allá de ellos. Por tanto deben ser propuestos, vividos y protegidos jurídicamente más allá de:

- una cultura (Occidente)
- una religión (Cristianismo)
- una clase social (Burguesía)
- una raza (Blanca)
- un sexo (Masculino)
- un continente rico (Norte)
- un sujeto privilegiado (quien tiene saber, poder, riqueza).

¿Dónde se encuentran hoy las *dificultades o rechazos de esta libertad religiosa*, como condición de afirmación de la propia fe y del diálogo interreligioso? Yo creo que provienen de tres campos: la sujeción política de la religión, su determinación ideológica, y el integrismo religioso. La primera dificultad proviene de aquellas formas de cultura, sociedad y gobierno que no han hecho la separación entre los distintos órdenes de la realidad, que unen inseparablemente religión y política, religión e historia nacional, autoridad religiosa y autoridad política, fuero interno y fuero externo, pertenencia natural a la familia y pertenencia libre a una iglesia. En todos estos casos se convierte en sujeto de la religión a entidades apersonales, prepersonales o suprapersonales, que dejan fuera al sujeto personal o lo condicionan hasta el límite de no poder actuar en libertad. No pocos de estos regímenes argumentarán que el derecho a la libertad religiosa tal como se propone hoy día es resultado de una religión (el cristianismo) y de una cultura (Europa), que están condicionados, son dependientes de ambos y, por tanto, no son universales, ni tienen validez en aquellos espacios culturales y religiosos donde occidente y el cristianismo no han estado presentes o han sido sustituidos por otras religiones.

Ante tales objeciones habría que comenzar advirtiendo que la propuesta de libertad religiosa no se hace para favorecer la presencia o pretensión del cristianismo, sino para crear el espacio de afirmación religiosa de todo hombre: en su identidad religiosa, irreligiosa, o antirreligiosa, hasta el extremo de que tal afirmación de libertad es incluso la garantía y defensa pública del ateísmo, al cual solo se le exige lo que a las religiones: respeto a los derechos de otros, respeto a la historia, a la paz y moralidad públicas,

al bien común y a la convivencia pacífica. En segundo lugar hay que intentar mostrar cómo esa afirmación de la libertad religiosa otorga dignidad a cada sujeto humano, más allá de su origen, pertenencia, sexo, religión o cultura; que por consiguiente esa igualación del pobre con el rico, del culto con el inculto, no es una depreciación de esos valores sino la relativización de todos ellos a lo que es primordial en la vida humana: la persona, su dignidad sagrada, el carácter único de cada hombre, su condición de absoluto como humano y por tanto su imposible reducción a mero agente, operario, votante, esclavo. El cristianismo tiene que ser consciente de cómo estas categorías que están en su punto de partida: Dios personalizador y personal, el hombre como imagen del Dios personal, su condición de absoluto porque Dios ama a cada uno y Cristo murió por cada uno, no encuentran en todas las religiones esos acentos personalistas, derivados de la comprensión de Dios como libertad, amor, benevolencia originaria y compartida. Tendrá por tanto que hacer un esfuerzo, con palabras y con obras, para mostrar la convergencia de esos descubrimientos cristianos con las dimensiones, anhelos, esperanzas y experiencias antropológicas fundamentales. ¿No es mayor la dignidad del hombre cuando es reconocido como personal ante un Dios personal, con una vocación personalizadora en el mundo y un destino final que no es aniquilación o reducción de conciencia y libertad sino participación indestructible en la libertad originaria y amorosa de Dios? ¿No es Dios la mejor salvaguarda del hombre? ¿No son su justicia y santidad las garantías últimas de una justicia interhumana que no existe en este mundo y sin la cual nada tendría sentido y la vida humana sería una farsa procaz? Estas afirmaciones de Dios como último garante de la justicia de los hombres, no pueden ser tomadas como alibi para descuidar o postergar la justicia que hay que instaurar en el mundo, pero no por ello dejan de ser verdaderas, ni dejan de convertirse en aguijón para crear justicia en este mundo, pues la forma de vivir en este se convierte en criterio para el juicio sobre nosotros en una vida futura.

La segunda dificultad para la libertad religiosa y el diálogo interreligioso viene de aquellos sistemas o ideologías que elevan a categoría absoluta para comprender al hombre y organizar la sociedad un sistema en el que el individuo es reducido a número de una masa, instrumento al servicio de un régimen que reclama ser la verdad y por ello tener la autoridad para decidir en nombre de sus ciudadanos. En tales regímenes la religión es comprendida como alienadora de la vida humana, como freno para la humanización colectiva y para el progreso social. Consiguientemente no se reconoce libertad para aquello que es considerado una degradación de la vida,

bien se interprete la realidad de Dios y los otros elementos de la religión con categorías filosóficas como sustitución del hombre (Feuerbach), como inversión de la naturaleza y por ello como perversión del hombre (Nietzsche), como fruto de una neurosis infantil y colectiva (Freud). En nombre de una teoría filosófica, de un proyecto político o moral, y de una indagación psicoanalítica se declara ilusa e inhumana la religión y por ello se excluye la libertad para ejercerla, no se la apoya públicamente y no se le otorga el reconocimiento civil y la protección jurídica correspondiente. En tales contextos el diálogo interreligioso no es posible, porque en ellos no hay personas sino solo súbditos, de un dictador personal o de una dictadura ideológica de partido o de libro, bajo la cual la persona pervive en esclavitud.

La tercera objeción procede de campos en los que la experiencia religiosa es especialmente intensa en una línea hasta dejar fuera de juego a las demás percepciones de lo que Dios es para la vida humana. Tal percepción parte del carácter absoluto, incondicional y sagrado de Dios ante el cual el hombre se reconoce nada y pecado, de realiza ante él como puro oyente y obediente ante las órdenes recibidas, sin entrar en una relación con él determinada por nuestra inteligencia, razón histórica y esperanza personal. En tal actitud se acentúa sobre todo lo que en él es autoridad, voluntad y ley respecto del hombre de forma que el elemento “trascendencia” y “ley” queda subrayado hasta el límite de apenas dejar espacio para el reverso necesario: su trascendencia y su amor. La voluntad de Dios es vista solo fuera del hombre, en la historia, en el profeta, en el libro, como realidades antepuestas al hombre que le sobrevienen como la tormenta a la tierra o la ley de la gravedad a los cuerpos. Aquí aparecen las categorías de las que hablamos al principio: los derechos de Dios contrapuestos a los derechos de los hombres, la gloria de Dios contrapuesta a la gloria del hombre, la gracia de Dios contrapuesta a la libertad del hombre, ejerciendo tal peso lo divino sobre lo humano, que solo son posibles la sumisión y el acatamiento incondicional de voluntad sin poner en juego la inteligencia que Dios nos dio, en primer lugar para conocerle, entrar en relación con él y comprender su palabra. Aquí la revelación lo es todo y la razón casi nada; la obediencia es absoluta y la experiencia apenas cuenta, el acatamiento incondicional total y el amor apenas perceptible. La absolutización de una de estas dos dimensiones de Dios y de estas dos actitudes del hombre ante él hace imposible la experiencia religiosa en toda su complejidad y hondura y como consecuencia el diálogo interreligioso.

Junto a la anterior me parece que hay otros tres elementos que caracterizan a esta actitud integrista. 1) No reconoce o integra suficientemente lo

que son la esencial historicidad de la razón y de la fe junto con el crecimiento dogmático en la iglesia, al que siguen un crecimiento moral y un descubrimiento de nuevas exigencias pastorales. El Concilio de Nicea y el de Calcedonia quieren entender y proponer al único Cristo pero no están ante las mismas cuestiones. Nicea tiene que clarificar la relación de Cristo con Dios y Calcedonia la relación de Cristo con los hombres. La misma fe avanza así en continuidad creadora, referida al Cristo, que es su norma imperativa del origen, interpretando su realidad que no es agotada por ninguna palabra, en una interpretación, garantizada por la presencia permanente del Espíritu Santo y la autoridad que el mismo Cristo confirió a los apóstoles, y estos a su sucesores.

2) En la cuestión de la libertad religiosa hay que mostrar que no son las mismas preguntas las del siglo XIX y las del siglo XX, que en aquel iban mezclados muchos rechazos de naturaleza diversa: políticos, culturales, eclesiásticos y también específicamente religiosos. Las mismas palabras significaban cosas totalmente distintas: por ejemplo, liberalismo en sentido dogmático (negación de la revelación positiva) y liberalismo en sentido político (regímenes democráticos frente a autoritarios). Se mezclaban los tres niveles de la autoridad que hemos mencionado al comienzo. En ese debate histórico la iglesia ha ido diferenciando lo que son legítimas y en el fondo cristianas reclamaciones de una modernidad crítica con ella de lo que son rechazos explícitos de la fe. Y en este sentido ha habido un real progreso de la iglesia en la cuestión de la libertad religiosa, que corrige fórmulas y actitudes anteriores, en orden a corresponder mejor a la naturaleza de la fe, que solo es posible desde la libertad personal, y de la iglesia que solo es posible mediante la adhesión persona.

3) La actitud integrista se ha guiado por un principio escolástico, en una aplicación perversa, que niega de hecho la condición histórica del hombre, la pedagogía de Dios con los hombres y termina haciendo imposible nada bueno en este mundo. "Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defecto". Desde él se ha enjuiciado a las otras religiones, y a la luz de los elementos negativos que se encuentran en ellas se las ha rechazado en totalidad. Con ese principio se podría descartar también al cristianismo, en el cual encontramos no pocos elementos negativos. Se dirá que en aquellas el elemento negativo es constituyente mientras que en este es adveniente. Pero la respuesta integrista no resuelve el problema, porque se impone de antemano la solución desde un poder o autoridad religiosa que se proyecta sobre otras personas, sin dejarlas pasar por su conciencia y libertad, que son el camino para llegar a la verdad del hombre y a la verdad de Dios.

En el diálogo interreligioso estamos ante una delicada y sutil tarea de dilucidación de los aprioris antropológicos, teológicos y de filosofía de la historia, que subyacen a nuestras propuestas. Clarificarlos, mostrar su convergencia o divergencia, aceptar los largos tiempos que la maduración de las conciencias colectivas exige es una de las tareas primordiales. Nada se puede forzar contra la inteligencia del hombre y hay que reconocer la lenta marcha de ésta hasta la verdad. San Agustín apostrofaba a quienes se reían de su larga búsqueda y de su tardía conversión. ¡No saben esos acusadores, dice él, el coste de la verdad personal y de la fe religiosa! El cristiano se sabe agraciado con la fe y justamente por ser consciente de que ella no es fruto de conquista particular sino don de Dios, actuará ante los hombres sin fe o de otra confesión más por el testimonio y la caridad que por la palabra y la autoridad.

La Comisión teológica internacional ha subrayado cómo en el mundo actual hay por un lado la afirmación teórica de los derechos humanos a la vez que su cuestionamiento incluso por algunos grupos religiosos, que no acaban de ver cómo se concilia el carácter absoluto de las palabras de Dios y de la libertad del hombre. Aquí estamos ante la necesidad de elaborar una comprensión de Dios y del hombre en *correspondencia* (Entsprechung, respuesta, responsabilidad): vamos sabiendo quien es Dios en la medida en que vamos conociendo mejor al hombre, pero a la vez vamos conociendo mejor las posibilidades, necesidades y vocación última del hombre en la medida en que conocemos mejor a Dios. “El mundo contemporáneo parece preocuparse al menos en teoría por los derechos del hombre. Algunos integrismos, incluso entre los cristianos, oponen a ellos los derechos de Dios. Pero, en esta oposición, ¿de qué Dios se trata y, en último término, de qué hombre?”²⁷ En una religión como el cristianismo, en la que confesamos a Dios encarnado, hecho hombre por nosotros y nuestra salvación, habrá que mantener la analogía a la vez que la dialéctica entre lo divino y lo humano. En él la dialéctica nunca podrá llegar a ver en Dios el antagonista, el enemigo, el mero límite del hombre, a lo que inclina una cierta radicalización del pensamiento nacido de la reforma de Lutero, Calvino, Kierkegaard y Barth, al reclamar que su gracia lo es todo, y al exigir el *solí Deo gloria*.²⁸ La gloria de Dios no es ajena ni alternativa a la gloria del hombre. Esta consiste en que el hom-

²⁷ CTI Nr. 108 h (BAC 600).

²⁸ Barth se distanciará de ese radicalismo, que acentúa la “diferencia cualitativa infinita” y la “distancia insalvable” entre Dios y el hombre en su famosa conferencia “La

bre viva y su vida deriva del conocimiento de Dios.²⁹ Desde este conocimiento el hombre tendrá que discernir lo que en su vida es fruto de la ley divina inserta en su corazón, y lo que es fruto del instinto animal, del pecado personal y del lastre social, separándolo de lo que es voluntad de Dios o inspiración de su santo Espíritu. En este sentido existirá una permanente tensión dramática entre la voluntad del hombre, así afectada por la historia, la sociedad y la propia persona, y la voluntad de Dios que le guía y llama. Pero nunca podrán oponerse los derechos de Dios y los derechos del hombre. La defensa de esos derechos de Dios ha sido muchas veces fácil pretexto para conculcar los derechos del hombre, para violar la justicia, subyugar a los más pobres de cultura o de bienes materiales y expoliar a los más desvalidos (huérfanos, viudas, extranjeros, emigrantes, niños), tal como denuncian ya en el Antiguo Testamento los profetas.³⁰

humanidad de Dios”, pronunciada en la Asamblea de la Sociedad pastoral suiza, en Aarau, el 15 de septiembre de 1956, que comienza con estas palabras: “La humanidad de Dios: cuando se comprende bien esta expresión designa la relación de Dios con el hombre y su condescendencia para con él; – su Palabra, portadora de sus promesas y de sus mandatos; – el ser, la intervención y la obra de Dios para con él; – la comunión que establece con su criatura; – su gracia libre, por la cual quiere ser justamente el Dios del hombre sin dejar de ser él mismo”.

²⁹ A lo largo de la historia, desde San Ireneo a San Ignacio y sobre todo en la época posterior se ha dado una inversión del sentido bíblico de la expresión “gloria de Dios”. La Biblia y la patrística la entienden como el “ser-luz – resplandor-peso-gracia” de Dios que él otorga al hombre para que la reconozca, con ella se enriquezca y viva gozosamente de ella en el mundo (sentido teológico, vertical, descendente). Una vez así personalizada esa gloria que es de Dios, el hombre se la devuelve en alabanza (glorificación). Es Dios quien da la gloria al hombre y éste se la devuelve agradecido en reconocimiento y alabanza. Dios no necesita ni espera que le demos gloria en arrendamiento servil. En este sentido la fórmula moderna “dar gloria a Dios” invierte el sentido de la expresión y la convierte en algo ascético (sentido antropológico, moral, ascendente). Tal inversión es una de las causas que han colaborado a la increencia del hombre moderno, que con razón rechaza a ese Dios indigente, que exige del hombre tal tributo de gloria. Desde aquí hay que entender la fórmula ignaciana de que hemos sido creados para (recibir y vivir de la) gloria de Dios y glorificados por ella devolvernos gozosamente agradecidos en alabanza (dar gloria a Dios). (Efesios 1,6.12). Cf O. González de Cardedal, *La gloria del hombre* (Madrid 1985); N. Martínez-Gayol, *La gloria de Dios en San Ignacio* (Bilbao-Santander 2005); Id., *Gloria*, en Diccionario de espiritualidad ignaciana (Bilbao-Santander 2007) II, 905-914 con bibliografía.

³⁰ “L’affirmation inconditionnelle du ‘droit de Dieu’ ne peut que servir d’alibi aux usurpations intégristes, qu’elles soient catholiques, protestantes, islamiques ou juives, qu’elles inspirent la nouvelle croisade des évangélistes américains, l’irrédentisme des colons de Transjordanie ou le *jihād* des ‘fous d’Allah’”. P. Magnard, *Pourquoi la religion?* (Paris 2006) 144-145.

IV. CRITERIOS CRISTIANOS ANTE LA LIBERTAD Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

1. El diálogo interreligioso se sostiene sobre dos pilares: la libertad de los hombres que hablan y la verdad de Dios hacia la que los hombres dirigen su mirada y su esperanza. La libertad del hombre queda amenazada por una comprensión integrista de la relación que ve al hombre y a Dios en contraposición, por una comprensión ideológica que subyuga la religión a la política y por una denegación de autonomía a la religión dentro de las actividades de la vida humana. La verdad de Dios, que es el horizonte y meta hacia la que se dirigen los hombres, queda amenazada cuando el hombre pretende enseñorearse de ella, ponerla a su servicio y desde ahí someter a los demás. La verdad de Dios nunca es posesión del hombre sino don recibido que tiene que poner al servicio de los demás. Esta puesta en común de la verdad propia tiene lugar por el diálogo, el testimonio y la proposición explícita de su verdad. Esa triple oferta (diálogo, testimonio, oferta) la hace el cristiano en obediencia al mandato de Cristo a la vez que por amor a su prójimo a quien le ofrece lo que él considera un tesoro.

2. Tres son por tanto los criterios que deben tenerse presentes: deberes para con Cristo, derechos de la persona y situaciones históricas del oyente: “Deben, pues, tenerse en cuenta los deberes para con Cristo Verbo vivificante que hay que predicar; como los derechos de la persona humana, y la medida de la gracia que Dios por Cristo, ha con cedido al hombre que es invitado a creer y profesar voluntariamente la fe”.³¹ Sentido de Dios, sentido del hombre y sentido de la historia circunscriben la lógica y objetivos del diálogo interreligioso.

3. Este diálogo es esencial al cristianismo y se sitúa en continuidad con la forma en que ha tenido lugar la revelación divina, que no ha acontecido por imposición externa sino como conversación de Dios con los hombres invitándolos a acoger su palabra y a responderla. El acto de fe es esencialmente un acto de libertad y de amor, que no pueden ser ni impuestos ni prohibidos por la violencia. “En esta revelación de Dios invisible (cf Col 1,15; 1 Tim 1,17), movido de amor, habla a los hombres como amigos (cf Ex 33,11; Jn 15,14-15), trata con ellos (cf Bar 3,38), para invitarlos y recibirlos en su compañía”³² y está también en la lógica del testimonio y de la tradición de la iglesia: “El diálogo religioso es connatural a la vocación cristiana. Se ins-

³¹ DH 14,3 final (BAC 802).

³² Vaticano II, *Constitución sobre la revelación divina* (DV) 2; 7 (Apostoli ex ore, conversatione et operibus Christi acceperunt).

cribe en el dinamismo de la tradición viviente del misterio de la salvación, cuyo sacramento universal es la iglesia; es un acto de esta tradición".³³

4. Este diálogo no puede ser vivido entre los interlocutores sólo como un mero intercambio de ideas, de experiencias históricas o de propuesta de métodos de comportamiento moral y de acción histórica conjunta sino como un encuentro personal, a la vez que en un transcendimiento hacia la realidad que buscamos en común, que tiene lugar por lo que casi todas las religiones llaman oración. Ella es la expresión máxima de la libertad humana, ya que en ella el sujeto se recoge todo en la palabra, se expresa en el signo y se consume en la rendición agradecida a Dios por la alabanza y la súplica. Donde la oración, realizada por cada uno en el modo que le permita su comprensión de Dios o de lo divino, no es posible, allí difícilmente el diálogo interreligioso llegará hasta el fondo. Será sólo diálogo de éticas o de culturas, de políticas o de utopías, bello en sí pero distinto del religioso.

5. El cristianismo debe entrar en ese diálogo con una actitud doble. Una, la clara conciencia de su identidad como resultado de la revelación y donación suprema posible de Dios a la historia por la encarnación del Hijo y don del Espíritu, con las que se revela el ser mismo de Dios como comunión trinitaria, a la vez que se revela y hace posible la realización del ser mismo del hombre como capacidad de Dios, necesidad de Dios y vocación a Dios. La segunda actitud es el reconocimiento de que Cristo, centro y meta de la historia, expresa de manera exhaustiva y definitiva el ser de Dios y el destino del hombre, pero que con ello no anula las sucesivas manifestaciones de Dios con anterioridad y exterioridad a Cristo. Dios es coextensivo a la historia humana y por ello podemos encontrar sus huellas, palabras y presencia en todo el mundo. El Hijo y el Espíritu Santo nos permiten descubrirlas, discernir su verdad y sus límites, otorgarles el valor que en sí mismo poseen a la vez que la ordenación a ser situadas en ellos, completando y siendo completadas. Desde aquí hay que afirmar la real alteridad de las otras religiones y no verlas solo como inicios que quedan integrados en una religión absoluta (Hegel, Harnack) que lo sería todo en todos los órdenes. Ser algo en raíz y tronco no es serlo todo en ramas, flores y frutos.

6. La aportación suprema que el cristianismo debe hacer a ese diálogo es su comprensión de Dios como realidad personalizadora y suprapersonal, en el sentido de que no es sujeto individual como lo somos los humanos, pero que posee en grado máximo esa característica nuestra. Cuando habla-

³³ CTI Nr 114 (BAC 603).

mos del Dios personal queremos indicar su condición de sujeto en clara conciencia tanto de sí mismo como del resto de la realidad y de la historia; sujeto en clara voluntad, de forma que no es ciego dinamismo de mera naturaleza; sujeto en limpia libertad de forma que la comunicación de sí mismo hacia fuera no obedece a una indigencia o a una emanación necesaria. De esta comprensión de Dios ha derivado la comprensión cristiana de la persona en su dignidad, libertad e historicidad concreta.

7. Esta propuesta teológica personalista de la que deriva una comprensión personalizadora del hombre tiene que acreditarse en aquellas acciones históricas del cristiano individual y de la iglesia en las que se explicita lo que ellas pueden significar concretamente para el individuo. El cristianismo se acreditó en sus orígenes ante todo por esta atención en libertad, expresada como amor y servicio a los más necesitados, pobres, extranjeros, niños, muertos, clases marginales.³⁴ La caridad fue el testimonio más eficaz de lo que la fe significaba tanto para este mundo como para el futuro. Quien se hacía cristiano recibía una dignidad nueva más allá de su origen racial, profesión, cultura o historia anterior. Un ser nuevo, una tarea nueva, una esperanza nueva. Lo mismo que Jesús acreditó el mensaje del Reino con los milagros y su doctrina con la autoridad misericorde que la acompañaba así la palabra de la iglesia en el diálogo interreligioso sobre la libertad de la persona sólo será creíble si va acompañada de unas acciones que verifiquen lo que ella significa, no solo una liberación de algo sino a la vez servicio, caridad, solidaridad.

8. El diálogo con las otras religiones tiene que ser vivido como un ejercicio real de humildad, recordando que la iglesia no siempre ha respetado la libertad, que ha apoyado instituciones y acciones que impusieron la fe por la violencia y que ha obligado a los hombres a compartir la fe oficial del lugar donde viven al margen de la propia decisión. Ha habido países donde la iglesia mantenido la obligación política de la unidad de la fe católica con la prohibición de otras religiones hasta los mismos días del Concilio

³⁴ "Este es el hecho nuevo, la novedad total del cristianismo. Esto es lo que conmovió los corazones. Esto es lo que convirtió. No la palabra sino el ejemplo. O mejor: la verdad de la palabra probada por el ejemplo. Las sublimidades de la doctrina pasaban sin duda por encima de las cabezas, como pasan todavía. Pero veían el espectáculo de esta caridad incesante, y se beneficiaban de él. Si esto no hubiera existido, el mundo sería pagano todavía. Y el día en que ya no exista esto, el mundo volverá a ser pagano" A. Festugière, *La esencia de la tragedia griega* (Barcelona 1986) 92-93.

Vaticano II. La diferenciación de órdenes es un dato esencial del evangelio: “Dad al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios” (Mr 12,17) y con él la libertad de conciencia para no colocar los problemas religiosos bajo el poder político ni los problemas políticos bajo la autoridad religiosa. Juan Pablo II en el final del segundo milenio hizo una confesión de culpas con la consiguiente petición de perdón, en la medida en que como cabeza de la iglesia reconocía esa contradicción entre los principios anunciados por ella y sus acciones. No hacía sino prolongar la confesión del Concilio Vaticano II en este sentido: “Aunque en la vida del pueblo e Dios, peregrino a través de los avatares de la historia humana, se ha dado a veces un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico, e incluso contrario a él, no obstante siempre se mantuvo la doctrina de la iglesia de que nadie debe ser forzado a abrazar la fe”.³⁵

9. El conocimiento teórico, el reconocimiento social y la salvaguarda jurídica de la libertad de las personas ha sido una conquista que se ha hecho en Occidente como resultado de la convergencia de grandes fuerzas dinamizadoras: el espíritu grecorromano, la revelación judeocristiana y la subjetividad moderna. Esa libertad permanecerá viva mientras permanezcan vivos los dinamismos de estas tres fuerzas, que han convivido en un desafío permanente y del que ha nacido la actual situación democrática: una razón que es aguijón para la fe, una fe que es aguijón para la razón absolutizada, y una acción social que pone a la fe y a la razón ante los problemas concretos en los que tienen que verificar la verdad de sus pretensiones tanto la razón como la fe. Desde aquí aparecen dos problemas: a) Occidente solo mantendrá viva la libertad si mantiene vivas las fuentes de la democracia y la herencia de esa triple matriz de su nacimiento. b) Las culturas que no han hecho este recorrido, iniciado fundamentalmente al comienzo de la edad moderna, con el diálogo público entre razón y fe, tendrán mayores dificultades en el dialogo religioso. Es necesario reconocer las dilaciones y que tiene que transcurrir tiempo hasta que se alcance el nivel de maduración colectiva desde la que se perciba cómo esta libertad de conciencia no es una sustracción de los derechos de Dios por el hombre sino el reconocimiento de lo que él le ha dado al crearle a su imagen. Santo Tomás, con toda la tradición bíblica y la patrística representada por San Juan Damasceno, comprende al hombre como imagen de Dios justamente desde esa inteligencia y libertad divinamente otorgadas. “Restat ut conside-

³⁵ DH 12,1 (BAC 797).

remus de eius (Dei) imagine, id est de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem”.³⁶

10. El diálogo interreligioso tiene que ser vivido desde dentro de esta exigencia que es simultáneamente de la conciencia moderna y de la fe: no mandar sino ofrecer, no imponer sino enseñar, no apelar a la autoridad sino al testimonio, no acreditarse solo con ideas propias sino con acciones gratuitas en favor del prójimo. Esto vale tanto para el dialogo, como para el anuncio explícito; y lo que decimos como exigencia objetiva para proponer el evangelio de Cristo hay que enunciarlo como exigencia también para todas las demás religiones que participan en este diálogo. Por ello concluimos con estas palabras del P. Congar en su presentación del Documento conciliar sobre la libertad religiosa: “No es sólo la Declaración *Dignitatis humanae*, es todo el movimiento del mundo moderno, son las condiciones en las que hoy es necesario ser discípulo de Jesucristo las que imponen a la iglesia el deber de entregarse cada día más no exclusivamente a mandar o a enseñar, sino a ‘educar’ las conciencias... Nosotros tenemos que dar hoy pruebas de nuestra sinceridad. No podemos llegar válidamente a los que no participan de nuestra fe y nuestra esperanza, sino mostrándoles con evidencia que no tratamos de dominar por el poder sino de servir a los hombres con miras a lograr su bien”.³⁷

³⁶ Sto. Tomas, *Summa Theologica* I-2. Prologus.

³⁷ Y. Congar, en J. Hamer-Y. Congar, *La libertad religiosa*, 25.